A aula inaugural, que Foucault pronunciou ao assumir a cátedra vacante no Collège de France pela morte de Hyppolite, pode ser considerada um texto de ligação entre suas obras, datadas dos anos 60, como *História da loucura*, *As palavras e as coisas*, *A arqueologia do saber*, centradas predominantemente na análise das condições de possibilidade das ciências humanas, e as que se seguiram a maio de 68, como *Vigiar e punir*, voltadas ao exame da microfísica do poder.

Foucault desvenda a relação entre as práticas discursivas e os poderes que as permeiam. Ao percorrer os diversos procedimentos que cerceiam e controlam os discursos na sociedade, o autor comprova que "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder de que queremos nos apoderar".

Na segunda parte do texto, Foucault anuncia a direção em que prosseguirá suas investigações no decorrer dos cursos no Collège de France, apontando para o que denomina o "conjunto crítico" e o "conjunto genealógico" e lança o projeto de estudo das interdições que atingem o discurso da sexualidade. A este trabalho dedicará muitos anos, após a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*, em 1976 (*História da sexualidade*, vol. 1, *A vontade de saber*, vol. 2, *O uso dos prazeres*, vol. 3, *O cuidado de si*, ambos de 1984).

LAURA FRAGA DE ALMEIDA SAMPAIO

ISBN: 85-15-01359-2



MICHEL FOUCAULT

A ORDEM DO DISCURSO

Capa: Inês Ruivo Andrade



LEITURAS  FILOSÓFICAS



MICHEL FOUCAULT

[A ORD]EM [DO DISCU]RSO

409
F762o
3.ed.

UEPG - Biblioteca Profº Faris Michaele
FOUCAULT, Michel
A ordem do discurso
091952





LEITURAS **LF** FILOSÓFICAS

1. A ordem do discurso
   Michel Foucault
2. Sete lições sobre o ser
   Jacques Maritain
3. Aristóteles no século XX
   Enrico Berti

DATA / /
DOAÇÃO

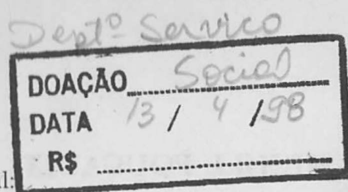
MICHEL FOUCAULT

A ORDEM DO DISCURSO

AULA INAUGURAL NO COLLÈGE DE FRANCE, PRONUNCIADA EM 2 DE DEZEMBRO DE 1970

Tradução:
Laura Fraga de Almeida Sampaio

Edições Loyola


Dept.º Serviço Social
DOAÇÃO
DATA 13 / 4 / 98
R$
409
F762º

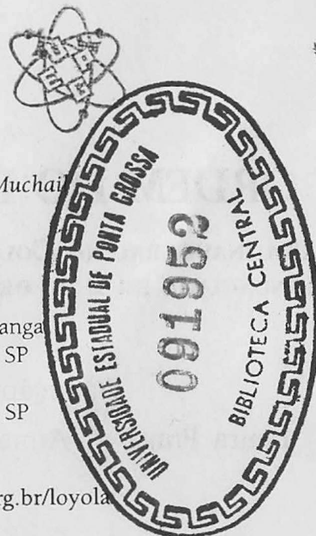
Título original:
L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970

© Francine Fruchaud e Denys Foucault, Paris

Publicado na França por Éditions Gallimard, Paris, 1971

Edição de texto:
Marcos José Marcionilo

Indicação editorial:
Profª Drª Salma Tannus Muchail


UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
BIBLIOTECA CENTRAL
091952

Edições Loyola
Rua 1822 nº 347 — Ipiranga
04216-000 São Paulo — SP
Caixa Postal 42.335
04299-970 São Paulo — SP
Fone (011) 6914-1922
Fax: (011) 63-4275
Home page: www.ecof.org.br/loyola
e.mail: loyola@ibm.net

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico, ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-5-01359-2

3ª edição: abril de 1996

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 1996.

Gostaria de me insinuar sub-repticiamente no discurso que devo pronunciar hoje, e nos que deverei pronunciar aqui, talvez durante anos. Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em

Nota do Editor: Por motivo de horário, certas passagens foram encurtadas e modificadas na leitura. Essas passagens foram aqui reproduzidas na íntegra.

vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível.

Gostaria de ter atrás de mim (tendo tomado a palavra há muito tempo, duplicando de antemão tudo o que vou dizer) uma voz que dissesse: "É preciso continuar, eu não posso continuar, é preciso continuar, é preciso pronunciar palavras enquanto as há, é preciso dizê-las até que elas me encontrem, até que me digam — estranho castigo, estranha falta, é preciso continuar, talvez já tenha acontecido, talvez já me tenham dito, talvez me tenham levado ao limiar de minha história, diante da porta que se abre sobre minha história, eu me surpreenderia se ela se abrisse".

Existe em muita gente, penso eu, um desejo semelhante de não ter de começar, um desejo de se encontrar, logo de entrada, do outro lado do discurso, sem ter de considerar do exterior o que ele poderia ter de singular, de terrível, talvez de maléfico. A essa aspiração tão comum, a instituição responde de modo irônico; pois que torna os começos solenes, cerca-os de um círculo de atenção e de silêncio, e lhes impõe formas ritualizadas, como para sinalizá-los à distância.

O desejo diz: "Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativa, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz". E a instituição responde: "Você não tem por que temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém".

Mas pode ser que essa instituição e esse desejo não sejam outra coisa senão duas ré-

plicas opostas a uma mesma inquietação: inquietação diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita; inquietação diante dessa existência transitória destinada a se apagar sem dúvida, mas segundo uma duração que não nos pertence; inquietação de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal se imagina; inquietação de supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades.

Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?

=

Eis a hipótese que gostaria de apresentar esta noite, para fixar o lugar — ou talvez o teatro muito provisório — do trabalho que faço: suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo

tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de *exclusão*. O mais evidente, o mais familiar também, é a *interdição*. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar. Notaria apenas que, em nossos dias, as regiões onde a grade é mais cerrada, onde os buracos negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e as da política: como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualida-

de se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso — como a psicanálise nos mostrou — não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que — isto a história não cessa de nos ensinar — o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.

Existe em nossa sociedade outro princípio de exclusão: não mais a interdição, mas uma separação e uma rejeição. Penso na oposição razão e loucura. Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade

nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo, no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo; pode ocorrer também, em contrapartida, que se lhe atribua, por oposição a todas as outras, estranhos poderes, o de dizer uma verdade escondida, o de pronunciar o futuro, o de enxergar com toda ingenuidade aquilo que a sabedoria dos outros não pode perceber. É curioso constatar que durante séculos na Europa a palavra do louco não era ouvida, ou então, se era ouvida, era escutada como uma palavra de verdade. Ou caía no nada — rejeitada tão logo proferida; ou então nela se decifrava uma razão ingênua ou astuciosa, uma razão mais razoável do que a das pessoas razoáveis. De qualquer modo, excluída ou secretamente investida pela razão, no sentido restrito, ela não existia. Era através de suas palavras que se reconhecia a loucura do louco; elas eram o lugar onde se exercia a separação; mas não eram nunca recolhidas nem escutadas. Jamais, antes do fim do século XVIII, um médico teve a idéia de saber o

que era dito (como era dito, por que era dito) nessa palavra que, contudo, fazia a diferença. Todo este imenso discurso do louco retornava ao ruído; a palavra só lhe era dada simbolicamente, no teatro onde ele se apresentava, desarmado e reconciliado, visto que representava aí o papel de verdade mascarada.

Dir-se-á que, hoje, tudo isso acabou ou está em vias de desaparecer; que a palavra do louco não está mais do outro lado da separação; que ela não é mais nula e não-aceita; que, ao contrário, ela nos leva à espreita; que nós aí buscamos um sentido, ou o esboço ou as ruínas de uma obra; e que chegamos a surpreendê-la, essa palavra do louco, naquilo que nós mesmos articulamos, no distúrbio minúsculo por onde aquilo que dizemos nos escapa. Mas tanta atenção não prova que a velha separação não voga mais; basta pensar em todo o aparato de saber mediante o qual deciframos essa palavra; basta pensar em toda a rede de instituições que permite a alguém — médico, psicanalista — escutar essa palavra e que permite ao mesmo tempo ao paciente vir

trazer, ou desesperadamente reter, suas pobres palavras; basta pensar em tudo isto para supor que a separação, longe de estar apagada, se exerce de outro modo, segundo linhas distintas, por meio de novas instituições e com efeitos que não são de modo algum os mesmos. E mesmo que o papel do médico não fosse senão prestar ouvido a uma palavra enfim livre, é sempre na manutenção da cesura que a escuta se exerce. Escuta de um discurso que é investido pelo desejo, e que se crê — para sua maior exaltação ou maior angústia — carregado de terríveis poderes. Se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros, basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a separação permanece.

Talvez seja arriscado considerar a oposição do verdadeiro e do falso como um terceiro sistema de exclusão, ao lado daqueles de que acabo de falar. Como se poderia razoavelmente comparar a força da verdade com separações como aquelas, separações que, de saída, são arbitrárias, ou que, ao menos, se organizam em torno de contingências his-

tóricas; que não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento; que são sustentadas por todo um sistema de instituições que as impõem e reconduzem; enfim, que não se exercem sem pressão, nem sem ao menos uma parte de violência.

Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se.

Separação historicamente constituída, com certeza. Porque, ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro — no sentido forte e valorizado do termo —,

o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino. Ora, eis que um século mais tarde, a verdade a mais elevada já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação nova visto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, visto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é enxotado.

Essa divisão histórica deu sem dúvida sua forma geral à nossa vontade de saber. Mas não cessou, contudo, de se deslocar: as grandes mutações científicas podem talvez ser lidas, às vezes, como conseqüências de uma descoberta, mas podem também ser lidas como a aparição de novas formas na vontade de verdade. Há, sem dúvida, uma vontade de verdade no século XIX que não coincide nem pelas formas que põe em jogo, nem pelos domínios de objeto aos quais se dirige, nem pelas técnicas sobre as quais se apóia, com a vontade de saber que caracteriza a cultura clássica. Voltemos um pouco atrás: por volta do século XVI e do século XVII (na Inglaterra sobretudo), apareceu uma vontade de saber que, antecipando-se a seus conteúdos atuais, desenhava planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis; uma vontade de saber que impunha ao sujeito cognoscente (e de certa forma antes de qualquer experiência) certa posição, certo olhar e certa função (ver, em vez de ler, verificar, em vez de comentar); uma vontade de saber que prescrevia (e de um modo mais geral do que

qualquer instrumento determinado) o nível técnico do qual deveriam investir-se os conhecimentos para serem verificáveis e úteis. Tudo se passa como se, a partir da grande divisão platônica, a vontade de verdade tivesse sua própria história, que não é a das verdades que constrangem: história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento.

Ora, essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão, apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios hoje. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído. Recordemos aqui, apenas a título simbólico, o velho princípio grego:

que a aritmética pode bem ser o assunto das cidades democráticas, pois ela ensina as relações de igualdade, mas somente a geometria deve ser ensinada nas oligarquias, pois demonstra as proporções na desigualdade.

Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos — estou sempre falando de nossa sociedade — uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também — em suma, no discurso verdadeiro. Penso, igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo,

em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade.

Dos três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade, foi do terceiro que falei mais longamente. É que, há séculos, os primeiros não cessaram de orientar-se em sua direção; é que, cada vez mais, o terceiro procura retomá-los, por sua própria conta, para, ao mesmo tempo, modificá-los e fundamentá-los; é que, se os dois primeiros não cessam de se tornar mais frágeis, mais incertos na medida em que são agora atravessados pela vontade de verdade, esta, em contrapartida, não cessa de se reforçar, de se tornar mais profunda e mais incontornável.

E, contudo, é dela sem dúvida que menos se fala. Como se para nós a vontade de verdade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenro-

lar necessário. E a razão disso é, talvez, esta: é que se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura;

todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia.

═

Existem, evidentemente, muitos outros procedimentos de controle e de delimitação do discurso. Aqueles de que falei até agora se exercem de certo modo do exterior; funcionam como sistemas de exclusão; concernem, sem dúvida, à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo.

Pode-se, creio eu, isolar outro grupo de procedimentos. Procedimentos internos, visto que são os discursos eles mesmos que exercem seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso.

Em primeiro lugar, o comentário. Suponho, mas sem ter muita certeza, que não

há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza. Em suma, pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que "se dizem" no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, *são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer. Nós os conhecemos em nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando se considera o seu estatuto, e que chamamos de "literários"; em certa medida textos científicos.

É certo que esse deslocamento não é estável, nem constante, nem absoluto. Não há, de um lado, a categoria dada uma vez por todas, dos discursos fundamentais ou criadores; e, de outro, a massa daqueles que repetem, glosam e comentam. Muitos textos maiores se confundem e desaparecem, e, por vezes, comentários vêm tomar o primeiro lugar. Mas embora seus pontos de aplicação possam mudar, a função permanece; e o princípio de um deslocamento encontra-se sem cessar reposto em jogo. O desaparecimento radical desse desnivelamento não pode nunca ser senão um jogo, utopia ou angústia. Jogo, à moda de Borges, de um comentário que não será outra coisa senão a reaparição, palavra por palavra (mas desta vez solene e esperada), daquilo que ele comenta; jogo, ainda, de uma crítica que falaria até o infinito de uma obra que não existe. Sonho lírico de um discurso que renasce em cada um de seus pontos, absolutamente novo e inocente, e que reaparece sem cessar, em todo frescor, a partir das coisas, dos sentimentos ou dos pensamentos. Angústia daquele doente de Janet para

quem o menor enunciado era como "palavra de Evangelho", encerrando inesgotáveis tesouros de sentido e merecendo ser indefinidamente relançado, recomeçado, comentado. "Quando eu penso, dizia ele logo que lia ou escutava, quando penso nesta frase que vai partir para a eternidade e que eu talvez ainda não tenha compreendido plenamente."

Mas quem não vê que se trata aí, cada vez, de anular um dos termos da relação, e não de suprimir a relação ela mesma? Relação que não cessa de se modificar através do tempo; relação que toma em uma época dada formas múltiplas e divergentes; a exegese jurídica é muito diferente (e isto há bastante tempo) do comentário religioso; uma mesma e única obra literária pode dar lugar, simultaneamente, a tipos de discurso bem distintos: a *Odisséia* como texto primeiro é repetida, na mesma época, na tradução de Bérard, em infindáveis explicações de texto, no *Ulysses* de Joyce.

Por ora, gostaria de me limitar a indicar que, no que se chama globalmente um comentário, o desnível entre texto primeiro

e texto segundo desempenha dois papéis que são solidários. Por um lado permite construir (e indefinidamente) novos discursos: o fato de o texto primeiro pairar acima, sua permanência, seu estatuto de discurso sempre reatualizável, o sentido múltiplo ou oculto de que passa por ser detentor, a reticência e a riqueza essenciais que lhe atribuímos, tudo isso funda uma possibilidade aberta de falar. Mas, por outro lado, o comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*. Deve, conforme um paradoxo que ele desloca sempre, mas ao qual não escapa nunca, dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito. A repetição indefinida dos comentários é trabalhada do interior pelo sonho de uma repetição disfarçada: em seu horizonte não há talvez nada além daquilo que já havia em seu ponto de partida, a simples recitação. O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer

algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado. A multiplicidade aberta, o acaso são transferidos, pelo princípio do comentário, daquilo que arriscaria de ser dito, para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta.

Creio que existe outro princípio de rarefação de um discurso que é, até certo ponto, complementar ao primeiro. Trata-se do autor. O autor, não entendido, é claro, como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência. Esse princípio não voga em toda parte nem de modo constante: existem, ao nosso redor, muitos discursos que circulam, sem receber seu sentido ou sua eficácia de um autor ao qual seriam atribuídos: conversas cotidianas, logo apagadas; decretos ou contratos que precisam de signatários mas não de autor, recei-

tas técnicas transmitidas no anonimato. Mas nos domínios em que a atribuição a um autor é de regra — literatura, filosofia, ciência — vê-se bem que ela não desempenha sempre o mesmo papel; na ordem do discurso científico, a atribuição a um autor era, na Idade Média, indispensável, pois era um indicador de verdade. Uma proposição era considerada como recebendo de seu autor seu valor científico. Desde o século XVII, esta função não cessou de se enfraquecer, no discurso científico: o autor só funciona para dar um nome a um teorema, um efeito, um exemplo, uma síndrome. Em contrapartida, na ordem do discurso literário, e a partir da mesma época, a função do autor não cessou de se reforçar: todas as narrativas, todos os poemas, todos os dramas ou comédias que se deixava circular na Idade Média no anonimato ao menos relativo, eis que, agora, se lhes pergunta (e exigem que respondam) de onde vêm, quem os escreveu; pede-se que o autor preste contas da unidade de texto posta sob seu nome; pede-se-lhe que revele, ou ao menos sustente, o

sentido oculto que os atravessa; pede-se-lhe que os articule com sua vida pessoal e suas experiências vividas, com a história real que os viu nascer. O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real.

Bem sei que me vão dizer: "Mas você fala aqui do autor tal como a crítica o reinventa após o fato consumado, quando sobreveio a morte e não resta senão uma massa confusa de escritos ininteligíveis; é preciso, então, repor um pouco de ordem em tudo isso; imaginar um projeto, uma coerência, uma temática que se pede à consciência ou à vida de um autor, na verdade talvez um pouco fictício. Mas isso não impede que ele tenha existido, esse autor real, esse homem que irrompe em meio a todas as palavras usadas, trazendo nelas seu gênio ou sua desordem".

Seria absurdo negar, é claro, a existência do indivíduo que escreve e inventa. Mas penso que — ao menos desde uma certa época — o indivíduo que se põe a escrever

um texto no horizonte do qual paira uma obra possível retoma por sua conta a função do autor: aquilo que ele escreve e o que não escreve, aquilo que desenha, mesmo a título de rascunho provisório, como esboço da obra, e o que deixa, vai cair como conversas cotidianas. Todo este jogo de diferenças é prescrito pela função do autor, tal como a recebe de sua época ou tal como ele, por sua vez, a modifica. Pois embora possa modificar a imagem tradicional que se faz de um autor, será a partir de uma nova posição do autor que recortará, em tudo o que poderia ter dito, em tudo o que diz todos os dias, a todo momento, o perfil ainda trêmulo de sua obra.

O comentário limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma *identidade* que teria a forma da *repetição* e do *mesmo*. O princípio do autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*.

Seria preciso reconhecer também no que se denomina, não as ciências, mas as "disciplinas", outro princípio de limitação. Prin-

cípio este também relativo e móvel. Princípio que permite construir, mas conforme um jogo restrito.

A organização das disciplinas se opõe tanto ao princípio do comentário como ao do autor. Ao do autor, visto que uma disciplina se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos: tudo isto constitui uma espécie de sistema anônimo à disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que seu sentido ou sua validade estejam ligados a quem sucedeu ser seu inventor. Mas o princípio da disciplina se opõe também ao do comentário: em uma disciplina, diferentemente do comentário, o que é suposto no ponto de partida, não é um sentido que precisa ser redescoberto, nem uma identidade que deve ser repetida; é aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados. Para que haja disciplina é preciso, pois, que haja possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, proposições novas.

Mas há mais; e há mais, sem dúvida, para que haja menos: uma disciplina não é a soma de tudo o que pode ser dito de verdadeiro sobre alguma coisa; não é nem mesmo o conjunto de tudo o que pode ser aceito, a propósito de um mesmo dado, em virtude de um princípio de coerência ou de sistematicidade. A medicina não é constituída de tudo o que se pode dizer de verdadeiro sobre a doença; a botânica não pode ser definida pela soma de todas as verdades que concernem às plantas. Há, para isso, duas razões: primeiro, a botânica ou a medicina, como qualquer outra disciplina, são feitas tanto de erros como de verdades, erros que não são resíduos ou corpos estranhos, mas que têm funções positivas, uma eficácia histórica, um papel muitas vezes indissociável daquele das verdades. Mas, além disso, para que uma proposição pertença à botânica ou à patologia, é preciso que ela responda a condições, em um sentido mais estritas e mais complexas, do que a pura e simples verdade: em todo caso, a

condições diferentes. Ela precisa dirigir-se a um plano de objetos determinado: a partir do fim do século XVII, por exemplo, para que uma proposição fosse "botânica" era preciso que ela dissesse respeito à estrutura visível da planta, ao sistema de suas semelhanças próximas ou longínquas ou à mecânica de seus fluidos (e essa proposição não podia mais conservar, como ainda era o caso no século XVI, seus valores simbólicos, ou o conjunto das virtudes ou propriedades que lhe eram atribuídas na antigüidade). Mas, sem pertencer a uma disciplina, uma proposição deve utilizar instrumentos conceituais ou técnicas de um tipo bem definido; a partir do século XIX, uma proposição não era mais médica, ela caía "fora da medicina" e adquiria valor de fantasma individual ou de crendice popular se pusesse em jogo noções a uma só vez metafóricas, qualitativas e substanciais (como as de engasgo, de líquidos esquentados ou de sólidos ressecados); ela podia e devia recorrer, em contrapartida, a noções tão igualmente metafóricas, mas construídas sobre outro modelo, funcional e fisiológico (era a irritação, a

inflamação ou a degenerescência dos tecidos). Há mais ainda: para pertencer a uma disciplina uma proposição deve poder inscrever-se em certo horizonte teórico: basta lembrar que a busca da língua primitiva, tema perfeitamente aceito até o século XVIII, era, na segunda metade do século XIX, suficiente para precipitar qualquer discurso, não digo no erro, mas na quimera e na divagação, na pura e simples monstruosidade lingüística.

No interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber. O exterior de uma ciência é mais e menos povoado do que se crê: certamente, há a experiência imediata, os temas imaginários que carregam e reconduzem sem cessar crenças sem memória; mas, talvez, não haja erros em sentido estrito, porque o erro só pode surgir e ser decidido no interior de uma prática definida; em contrapartida, rondam monstros cuja forma muda com a história do saber. Em resumo, uma proposição deve

preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, "no verdadeiro".

Muitas vezes se perguntou como os botânicos ou os biólogos do século XIX puderam não ver que o que Mendel dizia era verdade. Acontece que Mendel falava de objetos, empregava métodos, situava-se num horizonte teórico estranhos à biologia de sua época. Sem dúvida Naudin, antes dele, sustentara a tese de que os traços hereditários eram descontínuos; entretanto, embora esse princípio fosse novo ou estranho, podia fazer parte — ao menos a título de enigma — do discurso biológico. Mendel, entretanto, constitui o traço hereditário como objeto biológico absolutamente novo, graças a uma filtragem que jamais havia sido utilizada até então: ele o destaca da espécie e também do sexo que o transmite; e o domínio onde o observa é a série indefinidamente aberta das gerações na qual o traço hereditário aparece segundo regularida-

des estatísticas. Novo objeto que pede novos instrumentos conceituais e novos fundamentos teóricos. Mendel dizia a verdade, mas não estava "no verdadeiro" do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que se constituíam objetos e conceitos biológicos; foi preciso toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse "no verdadeiro" e suas proposições aparecessem, então, (em boa parte) exatas. Mendel era um monstro verdadeiro, o que fazia com que a ciência não pudesse falar nele; enquanto Schleiden, por exemplo, uns trinta anos antes, negando, em pleno século XIX, a sexualidade vegetal, mas conforme as regras do discurso biológico, não formulava senão um erro disciplinado.

É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma "polícia" discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos.

091952

A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras.

Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um autor, na multiplicidade dos comentários, no desenvolvimento de uma disciplina, como que recursos infinitos para a criação dos discursos. Pode ser, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em consideração sua função restritiva e coercitiva.

=

Creio que existe um terceiro grupo de procedimentos que permitem o controle dos discursos. Desta vez, não se trata de dominar os poderes que eles têm, nem de conjurar os acasos de sua aparição; trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim

de não permitir que todo mundo tenha acesso a eles. Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala.

Gostaria de recordar, sobre este tema, uma anedota tão bela que, se teme, seja verdadeira. Ela reduz a uma só figura todas as coerções do discurso: as que limitam seus poderes, as que dominam suas aparições aleatórias, as que selecionam os sujeitos que falam. No início do século XVII, o xogum ouvira dizer que a superioridade dos europeus — em termos de navegação, comércio, política, arte militar — devia-se a seus conhecimentos de matemática. Desejou apoderar-se de saber tão precioso. Como lhe haviam falado de um marinheiro inglês que

possuía o segredo desses discursos maravilhosos, ele o fez vir a seu palácio e aí o reteve. A sós com ele, tomou lições. Aprendeu a matemática. De fato, manteve o poder e teve uma longa velhice. Foi no século XIX que houve matemáticos japoneses. Mas a anedota não termina aí: tem sua versão européia. A história conta, com efeito, que aquele marinheiro inglês, Will Adams, fora um autodidata: um carpinteiro que, por ter trabalhado em um estaleiro naval, aprendera a geometria. Deve-se ver nesta narrativa a expressão de um dos grandes mitos da cultura européia? Ao saber monopolizado e secreto da tirania oriental, a Europa oporia a comunicação universal do conhecimento, a troca indefinida e livre dos discursos.

Ora, é certo que este tema não resiste ao exame. A troca e a comunicação são figuras positivas que atuam no interior de sistemas complexos de restrição; e sem dúvida não poderiam funcionar sem estes. A forma mais superficial e mais visível desses sistemas de restrição é constituída pelo que se pode agrupar sob o nome de ritual;

o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção. Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos.

Com forma de funcionar parcialmente distinta há as "sociedades de discurso", cuja função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas, sem que seus detentores sejam despossuídos por essa distribuição. Um desses modelos arcaicos nos é dado pelos

grupos de rapsodos que possuíam o conhecimento dos poemas a recitar ou, eventualmente, a fazer variar e a transformar; mas esse conhecimento, embora tivesse por finalidade uma recitação de caráter ritual, era protegido, defendido e conservado em um grupo determinado, pelos exercícios de memória, muitas vezes bem complexos, que implicava; sua aprendizagem fazia estar ao mesmo tempo em um grupo e em um segredo que a recitação manifestava, mas não divulgava; entre a palavra e a escuta os papéis não podiam ser trocados.

É certo que não mais existem tais "sociedades de discurso", com esse jogo ambíguo de segredo e de divulgação. Mas que ninguém se deixe enganar; mesmo na ordem do discurso verdadeiro, mesmo na ordem do discurso publicado e livre de qualquer ritual, se exercem ainda formas de apropriação de segredo e de não-permutabilidade. É bem possível que o ato de escrever tal como está hoje institucionalizado no livro, no sistema de edição e no personagem do escritor, tenha lugar em uma "sociedade de discurso" difusa, talvez, mas certamente coercitiva. A diferença do escritor, sem cessar oposta por ele mesmo à atividade de qualquer outro sujeito que fala ou escreve, o caráter intransitivo que empresta a seu discurso, a singularidade fundamental que atribui há muito tempo à "escritura", a dissimetria afirmada entre a "criação" e qualquer outra prática do sistema lingüístico, tudo isto manifesta na formulação (e tende, aliás, a reconduzir no jogo das práticas) a existência de certa "sociedade do discurso". Mas existem ainda muitas outras que funcionam de outra maneira, conforme outro regime de exclusividade e de divulgação: lembremos o segredo técnico ou científico, as formas de difusão e de circulação do discurso médico, os que se apropriam do discurso econômico ou político.

À primeira vista, as "doutrinas" (religiosas, políticas, filosóficas) constituem o inverso de uma "sociedade de discurso": nesta, o número dos indivíduos que falavam, mesmo se não fosse fixado, tendia a ser limitado; e só entre eles o discurso po-

dia circular e ser transmitido. A doutrina, ao contrário, tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca. Aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra — mais ou menos flexível — de conformidade com os discursos validados; se fossem apenas isto, as doutrinas não seriam tão diferentes das disciplinas científicas, e o controle discursivo trataria somente da forma ou do conteúdo do enunciado, não do sujeito que fala. Ora, a pertença doutrinária questiona ao mesmo tempo o enunciado e o sujeito que fala, e um através do outro. Questiona o sujeito que fala através e a partir do enunciado, como provam os procedimentos de exclusão e os mecanismos de rejeição que entram em jogo quando um sujeito que fala formula um ou vários enunciados inassimiláveis; a heresia e a ortodoxia não derivam de um exagero fanático dos mecanismos doutrinários, elas lhes pertencem fundamentalmente. Mas, inversamente, a

doutrina questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, na medida em que a doutrina vale sempre como o sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia — pertença de classe, de status social ou de raça, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação. A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas ela se serve, em contrapartida, de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros. A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam.

Enfim, em escala muito mais ampla, é preciso reconhecer grandes planos no que poderíamos denominar a apropriação social dos discursos. Sabe-se que a educação, embora seja, de direito, o instrumento graças ao qual todo indivíduo, em uma sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso, segue, em sua distribui-

ção, no que permite e no que impede, as linhas que estão marcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo.

Bem sei que é muito abstrato separar, como acabo de fazer, os rituais da palavra, as sociedades do discurso, os grupos doutrinários e as apropriações sociais. A maior parte do tempo, eles se ligam uns aos outros e constituem espécies de grandes edifícios que garantem a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos. Digamos, em uma palavra, que são esses os grandes procedimentos de sujeição do discurso. O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação

do discurso com seus poderes e seus saberes? Que é uma "escritura" (a dos "escritores") senão um sistema semelhante de sujeição, que toma formas um pouco diferentes, mas cujos grandes planos são análogos? Não constituiriam o sistema judiciário, o sistema institucional da medicina, eles também, sob certos aspectos, ao menos, tais sistemas de sujeição do discurso?

═

Eu me pergunto se certo número de temas da filosofia não vieram responder a esses jogos de limitações e de exclusões e, talvez também, reforçá-los.

Responder-lhes, em primeiro lugar, propondo uma verdade ideal como lei do discurso e uma racionalidade imanente como princípio de seu desenvolvimento, reconduzindo também uma ética do conhecimento que só promete a verdade ao próprio desejo da verdade e somente ao poder de pensá-la.

Reforçá-los, em seguida, por uma denegação que recai desta vez sobre a realidade específica do discurso em geral.

Desde que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; parece que tomou cuidado para que o discurso aparecesse apenas como um certo aporte entre pensar e falar; seria um pensamento revestido de seus signos e tornado visível pelas palavras, ou, inversamente, seriam as estruturas mesmas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido.

Esta antiquíssima elisão da realidade do discurso no pensamento filosófico tomou muitas formas no decorrer da história. Nós a reencontramos bem recentemente sob a forma de vários temas que nos são familiares.

Seria possível que o tema do sujeito fundante permitisse elidir a realidade do

discurso. O sujeito fundante, com efeito, está encarregado de animar diretamente, com suas intenções, as formas vazias da língua; é ele que, atravessando a espessura ou a inércia das coisas vazias, reapreende, na intuição, o sentido que aí se encontra depositado; é ele igualmente que, para além do tempo, funda horizontes de significações que a história não terá senão de explicitar em seguida, e onde as proposições, as ciências, os conjuntos dedutivos encontrarão, afinal, seu fundamento. Na sua relação com o sentido, o sujeito fundador dispõe de signos, marcas, traços, letras. Mas, para manifestá-los, não precisa passar pela instância singular do discurso.

O tema que corresponde a este, o tema da experiência originária, desempenha um papel análogo. Supõe que no nível da experiência, antes mesmo que tenha podido retomar-se na forma de um *cogito*, significações anteriores, de certa forma já ditas, percorreriam o mundo, dispondo-o ao redor de nós e abrindo-o, logo de início, a uma espécie de reconhecimento primitivo.

Assim, uma cumplicidade primeira com o mundo fundaria para nós a possibilidade de falar dele, nele; de designá-lo e nomeá-lo, de julgá-lo e de conhecê-lo, finalmente, sob a forma da verdade. Se o discurso existe, o que pode ser, então, em sua legitimidade, senão uma discreta leitura? As coisas murmuram, de antemão, um sentido que nossa linguagem precisa apenas fazer manifestar-se; e esta linguagem, desde seu projeto mais rudimentar, nos falaria já de um ser do qual seria como a nervura.

O tema da mediação universal é ainda, creio eu, uma maneira de elidir a realidade do discurso. Isto, apesar da aparência. Pois parece, à primeira vista, que ao encontrar em toda parte o movimento de um logos que eleva as singularidades até o conceito e que permite à consciência imediata desenvolver finalmente toda a racionalidade do mundo, é o discurso ele próprio que se situa no centro da especulação. Mas este logos, na verdade, não é senão um discurso já pronunciado, ou antes, são as coisas mesmas e os acontecimentos que se tornam

insensivelmente discurso, manifestando o segredo de sua própria essência. O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si.

Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante.

Que civilização, aparentemente, teria sido mais respeitosa com o discurso do que a nossa? Onde teria sido mais e melhor

honrado? Onde, aparentemente, teria sido mais radicalmente libertado de suas coerções e universalizado? Ora, parece-me que sob esta aparente veneração do discurso, sob essa aparente logofilia, esconde-se uma espécie de temor. Tudo se passa como se interdições, supressões, fronteiras e limites tivessem sido dispostos de modo a dominar, ao menos em parte, a grande proliferação do discurso. De modo a que sua riqueza fosse aliviada de sua parte mais perigosa e que sua desordem fosse organizada segundo figuras que esquivassem o mais incontrolável; tudo se passa como se tivessem querido apagar até as marcas de sua irrupção nos jogos do pensamento e da língua. Há, sem dúvida, em nossa sociedade e, imagino, em todas as outras mas segundo um perfil e facetas diferentes, uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso.

E se quisermos, não digo apagar esse temor, mas analisá-lo em suas condições, seu jogo e seus efeitos, é preciso, creio, optar por três decisões às quais nosso pensamento resiste um pouco, hoje em dia, e que correspondem aos três grupos de funções que acabo de evocar: questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante.



Tais são as tarefas ou, antes, alguns dos temas que regem o trabalho que gostaria de realizar aqui nos próximos anos. Podem-se perceber, de imediato, certas exigências de método que implicam.

Primeiramente, um princípio de *inversão*: lá onde, segundo a tradição, cremos reconhecer a fonte dos discursos, o princípio de sua expansão e de sua continuidade, nessas figuras que parecem desempenhar um

papel positivo como a do autor, da disciplina, da vontade de verdade, é preciso reconhecer, ao contrário, o jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso.

Mas, uma vez descobertos esses princípios de rarefação, uma vez que se deixe de considerá-los como instância fundamental e criadora, o que se descobre por baixo deles? Dever-se-ia admitir a plenitude virtual de um mundo de discursos ininterruptos? É aqui que se faz necessário fazer intervir outros princípios de método.

Um princípio de *descontinuidade*: o fato de haver sistemas de rarefação não quer dizer que por baixo deles e para além deles reine um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso que fosse por eles reprimido e recalcado e que nós tivéssemos por missão descobrir restituindo-lhe, enfim, a palavra. Não se deve imaginar, percorrendo o mundo e entrelaçando-se em todas as suas formas e acontecimentos, um não-dito ou um impensado que se deveria, enfim, articular ou pensar. Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam

por vezes, mas também se ignoram ou se excluem.

Um princípio de *especificidade*: não transformar o discurso em um jogo de significações prévias; não imaginar que o mundo nos apresenta uma face legível que teríamos de decifrar apenas; ele não é cúmplice de nosso conhecimento; não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor. Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazèmos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade.

Quarta regra, a da *exterioridade*: não passar do discurso para o seu núcleo interior e escondido, para o âmago de um pensamento ou de uma significação que se manifestariam nele; mas, a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras.

Quatro noções devem servir, portanto, de princípio regulador para a análise: a noção de acontecimento, a de série, a de regularidade, a de condição de possibilidade. Vemos que se opõem termo a termo: o acontecimento à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação. Estas quatro últimas noções (significação, originalidade, unidade, criação) de modo geral dominaram a história tradicional das idéias onde, de comum acordo, se procurava o ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e o tesouro indefinido das significações ocultas.

Acrescentarei apenas duas observações. Uma concerne à história. Atribui-se muitas vezes à história contemporânea ter suspendido os privilégios concedidos outrora ao acontecimento singular e ter feito aparecer as estruturas de longa duração. É verdade. Não estou certo, contudo, de que o trabalho dos historiadores tenha sido realizado precisamente nessa direção. Ou melhor, não

penso que haja como que uma razão inversa entre a contextualização do acontecimento e a análise da longa duração. Parece, ao contrário, que foi por estreitar ao extremo o acontecimento, por levar o poder de resolução da análise histórica até as mercuriais, às atas notariais, aos registros paroquiais, aos arquivos portuários seguidos ano a ano, semana a semana, que se viu desenhar para além das batalhas, dos decretos, das dinastias ou das assembléias, fenômenos maciços de alcance secular ou plurissecular. A história, como praticada hoje, não se desvia dos acontecimentos; ao contrário, alarga sem cessar o campo dos mesmos; neles descobre, sem cessar, novas camadas, mais superficiais ou mais profundas; isola sempre novos conjuntos onde eles são, às vezes, numerosos, densos e intercambiáveis, às vezes, raros e decisivos: das variações cotidianas de preço chega-se às inflações seculares. Mas o importante é que a história não considera um elemento sem definir a série da qual ele faz parte, sem especificar o modo de análise da qual esta depende, sem procu-

rar conhecer a regularidade dos fenômenos e os limites de probabilidade de sua emergência, sem interrogar-se sobre as variações, as inflexões e a configuração da curva, sem querer determinar as condições das quais dependem. Certamente a história há muito tempo não procura mais compreender os acontecimentos por um jogo de causas e efeitos na unidade informe de um grande devir, vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado; mas não é para reencontrar estruturas anteriores, estranhas, hostis ao acontecimento. É para estabelecer as séries diversas, entrecruzadas, divergentes muitas vezes, mas não autônomas, que permitem circunscrever o "lugar" do acontecimento, as margens de sua contingência, as condições de sua aparição.

As noções fundamentais que se impõem agora não são mais as da consciência e da continuidade (com os problemas que lhes são correlatos, da liberdade e da causalidade), não são também as do signo e da estrutura. São as do acontecimento e da série, com o jogo de noções que lhes são ligadas;

regularidade, casualidade, descontinuidade, dependência, transformação; é por esse conjunto que essa análise dos discursos sobre a qual estou pensando se articula, não certamente com a temática tradicional que os filósofos de ontem tomam ainda como a história "viva", mas com o trabalho efetivo dos historiadores.

Mas é por aí que esta análise suscita problemas filosóficos ou teóricos realmente assustadores. Se os discursos devem ser tratados, antes, como conjuntos de acontecimentos discursivos, que estatuto convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos? Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se

como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal.

Por outro lado, se os acontecimentos discursivos devem ser tratados como séries homogêneas, mas descontínuas umas em relação às outras, que estatuto convém dar a esse descontínuo? Não se trata, bem entendido, nem da sucessão dos instantes do tempo, nem da pluralidade dos diversos sujeitos pensantes; trata-se de cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis. Tal descontinuidade golpeia e invalida as menores unidades tradicionalmente reconhecidas ou as mais facilmente contestadas: o instante e o sujeito. E, por debaixo deles, independentemente deles, é preciso conceber entre essas séries descontínuas relações que não são da ordem da sucessão (ou da simultaneidade) em uma (ou várias) consciência; é preciso elaborar — fora das filosofias do sujeito e do tempo

— uma teoria das sistematicidades descontínuas. Enfim, se é verdade que essas séries discursivas e descontínuas têm, cada uma, entre certos limites, sua regularidade, sem dúvida não é menos possível estabelecer entre os elementos que as constituem nexos de causalidade mecânica ou de necessidade ideal. É preciso aceitar introduzir a casualidade como categoria na produção dos acontecimentos. Aí também se faz sentir a ausência de uma teoria que permita pensar as relações do acaso e do pensamento.

De sorte que o tênue deslocamento que se propõe praticar na história das idéias e que consiste em tratar, não das representações que pode haver por trás dos discursos, mas dos discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos, este tênue deslocamento, temo reconhecer nele como que uma pequena (e talvez odiosa) engrenagem que permite introduzir na raiz mesma do pensamento o *acaso*, o *descontínuo* e a *materialidade*. Tríplice perigo que certa forma de história procura conjurar narrando o desenrolar contínuo de uma necessidade

ideal. Três noções que deveriam permitir ligar à prática dos historiadores a história dos sistemas de pensamento. Três direções que o trabalho de elaboração teórica deverá seguir.



Seguindo esses princípios e referindo-me a esse horizonte, as análises que me proponho fazer se dispõem segundo dois conjuntos. De uma parte, o conjunto "crítico", que põe em prática o princípio da inversão: procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação de que falava há pouco; mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. De outra parte, o conjunto "genealógico" que põe em prática os três outros princípios: como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais

foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação.

O conjunto crítico, primeiro. Um primeiro grupo de análises poderia versar sobre o que designei como funções de exclusão. Aconteceu-me outrora estudar uma e por um período determinado: tratava-se da separação entre loucura e razão na época clássica. Mais tarde, poderíamos procurar analisar um sistema de interdição de linguagem: o que concerne à sexualidade desde o século XVI até o século XIX; tratar-se-ia de ver não, sem dúvida, como ele progressivamente e felizmente se apagou; mas como se deslocou e se rearticulou a partir de uma prática da confissão em que as condutas proibidas eram nomeadas, classificadas, hierarquizadas, e da maneira a mais explícita, até a aparição inicialmente bem tímida, bem retardada, da temática sexual na medicina e na psiquiatria do século XIX; não são estes senão marcos um pouco simbólicos, ainda, mas se pode desde já apostar que as escansões não são aquelas que se crê, e que as interdições não ocuparam sempre o lugar que se imagina.

De imediato, é ao terceiro sistema de exclusão que gostaria de me ater. Vou encará-lo de duas maneiras. Por um lado, gostaria de tentar perceber como se realizou, mas também como se repetiu, se reconduziu, se deslocou essa escolha da verdade no interior da qual nos encontramos, mas que renovamos continuamente. Situar-me-ei, primeiro, na época da sofística e de seu início com Sócrates ou ao menos com a filosofia platônica, para ver como o discurso eficaz, o discurso ritual, carregado de poderes e de perigos, ordenou-se aos poucos em uma separação entre discurso verdadeiro e discurso falso. Em seguida, vou situar-me na passagem do século XVI para o XVII, na época em que apareceu, principalmente na Inglaterra, uma ciência do olhar, da observação, da verificação, uma certa filosofia natural inseparável, sem dúvida, do surgimento de novas estruturas políticas, inseparável também da ideologia religiosa: nova forma, por certo, da vontade de saber. Enfim, o terceiro ponto de referência será o início do século XIX, com os

grandes atos fundadores da ciência moderna, a formação de uma sociedade industrial e a ideologia positivista que a acompanha. Três cortes na morfologia de nossa vontade de saber; três etapas de nosso filisteísmo.

Gostaria também de retomar a mesma questão, mas sob um ângulo bem diferente: medir o efeito de um discurso com pretensão científica — discurso médico, psiquiátrico, discurso sociológico também — sobre o conjunto de práticas e de discursos prescritivos que o sistema penal constitui. É o estudo das perícias psiquiátricas e de seu papel na penalidade que servirá de ponto de partida e de material básico para esta análise.

É ainda nesta perspectiva crítica, mas em outro nível, que se deveria fazer a análise dos procedimentos de limitação dos discursos, dentre os quais designei há pouco o princípio do autor, o do comentário e o da disciplina. Nesta perspectiva, se pode conceber um certo número de estudos. Penso, por exemplo, em uma análise que versasse sobre a história da medicina do século

XVI ao século XIX. Não se trataria de assinalar as descobertas feitas ou os conceitos elaborados, mas de detectar, na construção do discurso médico — mas também em toda a instituição que o sustenta, transmite e reforça — como funcionaram os princípios do autor, do comentário e da disciplina; procurar saber como vigorou o princípio do grande autor: Hipócrates, Galeno, é certo, mas também Paracelso, Sydenham ou Boerhaave; como se exerceu, em pleno século XIX, a prática do aforismo e do comentário, como aos poucos foi substituída pela prática do caso, da coleta de casos, da aprendizagem clínica a partir de um caso concreto; conforme que modelo, afinal, a medicina procurou constituir-se como disciplina, apoiando-se primeiramente na história natural, em seguida na anatomia e na biologia.

Poderíamos também considerar a maneira pela qual a crítica e a história literárias nos séculos XVIII e XIX constituíram o personagem do autor e a figura da obra,

utilizando, modificando e deslocando os procedimentos da exegese religiosa, da crítica bíblica, da hagiografia, das "vidas" históricas ou lendárias, da autobiografia e das memórias. Será preciso também, um dia, estudar o papel que Freud desempenha no saber psicanalítico, muito diferente, sem dúvida, do papel de Newton na física (e de todos os fundadores de disciplina), muito diferente também do que pode desempenhar um autor no campo do discurso filosófico (mesmo que estivesse, como Kant, na origem de outra maneira de filosofar).

Eis, portanto, alguns projetos para o aspecto crítico da tarefa, para a análise das instâncias de controle discursivo. Quanto ao aspecto genealógico, este concerne à formação efetiva dos discursos, quer no interior dos limites do controle, quer no exterior, quer, a maior parte das vezes, de um lado e de outro da delimitação. A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e

regular. Na verdade, estas duas tarefas não são nunca inteiramente separáveis; não há, de um lado, as formas da rejeição, da exclusão, do reagrupamento ou da atribuição; e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento espontâneo dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle. A formação regular do discurso pode integrar, sob certas condições e até certo ponto, os procedimentos do controle (é o que se passa, por exemplo, quando uma disciplina toma forma e estatuto de discurso científico); e, inversamente, as figuras do controle podem tomar corpo no interior de uma formação discursiva (assim, a crítica literária como discurso constitutivo do autor): de sorte que toda tarefa crítica, pondo em questão as instâncias do controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais. Entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio mas, sim, de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação.

Há pouco eu evocava um estudo possível: o das interdições que atingem o discurso da sexualidade. Seria difícil e abstrato, em todo caso, empreender esse estudo sem analisar ao mesmo tempo os conjuntos dos discursos, literários, religiosos ou éticos, biológicos e médicos, jurídicos igualmente, nos quais se trata da sexualidade, nos quais esta se acha nomeada, descrita, metaforizada, explicada, julgada. Estamos muito longe de haver constituído um discurso unitário e regular da sexualidade; talvez não cheguemos nunca a isso e, quem sabe, não estejamos indo nessa direção. Pouco importa. As interdições não têm a mesma forma e não interferem do mesmo modo no discurso literário e no da medicina, no da psiquiatria e no da direção de consciência. E, inversamente, essas diferentes regularidades discursivas não reforçam, não contornam ou não deslocam os interditos da mesma maneira. O estudo só poderá ser feito, portanto, con-

forme pluralidades de séries nas quais interfiram interditos que, ao menos em parte, sejam diferentes em cada uma delas.

Poderíamos considerar, também, as séries de discursos que, nos séculos XVII e XVIII, referem-se à riqueza e à pobreza, à moeda, à produção, ao comércio. Trata-se, então, de conjuntos de enunciados muito heterogêneos, formulados pelos ricos e pelos pobres, pelos sábios e pelos ignorantes, protestantes ou católicos, oficiais do rei, comerciantes ou moralistas. Cada qual tem sua forma de regularidade, e igualmente seus sistemas de coerção. Nenhum deles prefigura exatamente essa outra forma de regularidade discursiva que tomará forma de uma disciplina e chamar-se-á "análise das riquezas", depois, "economia política". É, contudo, a partir deles que uma nova regularidade se formou, retomando ou excluindo, justificando ou descartando alguns dos seus enunciados.

Pode-se pensar, também, em um estudo que trataria dos discursos sobre a hereditariedade, tais como podem ser encontrados, repartidos e dispersos até o início do século XX em meio a disciplinas, observações, técnicas e receitas diversas; seria preciso mostrar, então, mediante que jogo de articulação essas séries se recompuseram, finalmente, na figura, epistemologicamente coerente e reconhecida pela instituição, da genética. Esse é o trabalho que acaba de ser feito por François Jacob com um brilho e uma ciência inigualáveis.

Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir

domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. Chamemos de positividades esses domínios de objetos; e, digamos, para jogar uma segunda vez com as palavras, que se o estilo crítico é o da desenvoltura estudiosa, o humor genealógico será o de um positivismo feliz.

Em todo caso, uma coisa ao menos deve ser sublinhada: a análise do discurso, assim entendida, não desvenda a universalidade de um sentido; ela mostra à luz do dia o jogo da rarefação imposta, com um poder fundamental de afirmação. Rarefação e afirmação, rarefação, enfim, da afirmação e não generosidade contínua do sentido, e não monarquia do significante.

E agora, os que têm lacunas de vocabulário que digam — se isso lhes soar melhor — que isto é estruturalismo.

═

Sei bem que não poderia empreender estas pesquisas, cujo esboço tentei apresen-

tar-lhes, se não tivesse, para deles me valer, modelos e apoios. Creio que devo muito a M. Dumézil, pois foi ele que me incentivou ao trabalho em uma idade em que eu ainda acreditava que escrever é um prazer. Mas devo muito, também, a sua obra; que me perdoe se afastei de seu sentido ou desviei de seu rigor esses textos que são seus e que nos dominam hoje; foi ele que me ensinou a analisar a economia interna de um discurso de modo totalmente diferente dos métodos de exegese tradicional ou do formalismo lingüístico; foi ele que me ensinou a detectar, de um discurso ao outro, pelo jogo das comparações, o sistema das correlações funcionais; foi ele que me ensinou como descrever as transformações de um discurso e as relações com a instituição. Se eu quis aplicar tal método a discursos totalmente diferentes das narrativas lendárias ou míticas, esta idéia me ocorreu, sem dúvida, pelo fato de eu ter diante dos olhos os trabalhos dos historiadores das ciências e, sobretudo, de M. Canguilhem; é a ele que devo o fato de ter compreendido que a história da ciên-

cia não se acha presa necessariamente à alternativa: crônica das descobertas ou descrições das idéias e opiniões que cercam a ciência do lado de sua gênese indecisa ou do lado de suas origens exteriores; mas que se podia, se devia fazer a história da ciência como de um conjunto ao mesmo tempo coerente e transformável de modelos teóricos e de instrumentos conceituais.

Penso, no entanto, que minha dívida, em grande parte, é para com Jean Hyppolite. Bem sei que sua obra se coloca, aos olhos de muitos, sob o reinado de Hegel e que toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer há pouco a propósito do discurso é bem infiel ao logos hegeliano.

Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez,

um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar.

Ora, se somos muitos os devedores de Jean Hyppolite, é porque, infatigavelmente, ele percorreu para nós e antes de nós esse caminho através do qual nos afastamos de Hegel, tomamos distância, e através do qual nos encontramos de volta a ele mas de outra maneira, logo em seguida obrigados a deixá-lo novamente.

Em primeiro lugar, Jean Hyppolite teve o cuidado de tornar presente essa grande sombra, um pouco fantasmagórica, de Hegel que rondava desde o século XIX e com a qual nos batíamos obscuramente. Foi por meio de uma tradução, da *Fenomenologia do Espírito*, que ele deu a Hegel essa presença; e a prova de que Hegel, ele próprio, está bem presente nesse texto francês, é que aconteceu aos alemães consultarem-no para compreender melhor aquilo que, por um instante ao menos, se tornava a versão alemã.

Ora, Jean Hyppolite procurou e percorreu todas as saídas desse texto como se sua

inquietação fosse: pode-se ainda filosofar, lá onde Hegel não é mais possível? Pode ainda existir uma filosofia que não seja hegeliana? O que é não-hegeliano em nosso pensamento é necessariamente não-filosófico? E o que é antifilosófico é, forçosamente, não-hegeliano? Ainda que não procurasse fazer apenas a descrição histórica e meticulosa dessa presença de Hegel que nos havia dado: queria fazer dela um esquema de experiência da modernidade (é possível pensar à maneira hegeliana as ciências, a história, a política e o sofrimento de cada dia?), e queria, inversamente, fazer de nossa modernidade o teste do hegelianismo e, assim, da filosofia. Para ele, a referência a Hegel era o lugar de uma experiência, de um enfrentamento em que não tinha nunca a certeza de que a filosofia sairia vitoriosa. Não se servia do sistema hegeliano como de um universo tranqüilizador; via, ali, o risco extremo assumido pela filosofia.

Daí, creio eu, os deslocamentos que ele operou, não digo no interior da filosofia hegeliana, mas sobre ela e sobre a filosofia

tal como Hegel a concebia; daí também toda uma inversão de temas. Em vez de conceber a filosofia como a totalidade enfim capaz de se pensar e de se apreender no movimento do conceito, Jean Hyppolite fazia dela o fundo de um horizonte infinito, uma tarefa sem término: sempre a postos, sua filosofia nunca estava prestes a acabar-se. Tarefa sem fim, tarefa sempre recomeçada, portanto, condenada à forma e ao paradoxo da repetição: a filosofia como pensamento inacessível da totalidade era para Jean Hyppolite aquilo que poderia haver de repetível na extrema irregularidade da experiência; aquilo que se dá e se esconde como questão sem cessar retomada na vida, na morte, na memória: assim, o tema hegeliano da perfeição na consciência de si, ele o transformava em um tema da interrogação repetitiva. Mas, visto que ela era repetição, a filosofia não era ulterior ao conceito; ela não precisava dar continuidade ao edifício da abstração, devia sempre manter-se retirada, romper com suas generalidades adquiridas e recolocar-se em contato com a

não-filosofia; devia aproximar-se, o mais possível, não daquilo que a encerra mas do que a precede, do que ainda não despertou para sua inquietação; devia retomar, para pensá-las, não para reduzi-las, a singularidade da história, as racionalidades regionais da ciência, a profundidade da memória na consciência; aparece, assim, o tema de uma filosofia presente, inquieta, móvel em toda sua linha de contato com a não-filosofia, não existindo senão por ela, contudo, e revelando o sentido que essa não-filosofia tem para nós. Ora, se ela existe nesse contato repetido com a não-filosofia, o que é o começo da filosofia? Já está lá, secretamente presente no que não é ela, começando a formular-se a meia-voz no murmúrio das coisas? Mas, então, o discurso filosófico não tem mais, talvez, razão de ser; ou, então, deve ela começar sobre uma base ao mesmo tempo arbitrária e absoluta? Vê-se substituir-se, assim, o tema hegeliano do movimento próprio ao imediato pelo tema do fundamento do discurso filosófico e de sua estrutura formal.

Finalmente, último deslocamento que Jean Hyppolite operou na filosofia hegeliana: se a filosofia deve começar como discurso absoluto, o que acontece com a história e o que é esse começo que se inicia com um indivíduo singular, em uma sociedade, em uma classe social e em meio às lutas?

Estes cinco deslocamentos, conduzindo ao limite extremo da filosofia hegeliana, fazendo-a passar, sem dúvida, para o outro lado de seus próprios limites, convocam, alternativamente, as grandes figuras maiores da filosofia moderna que Jean Hyppolite não cessou de confrontar com Hegel: Marx, com as questões da história, Fichte com o problema do começo absoluto da filosofia, Bergson com o tema do contato com o não-filosófico, Kierkegaard com o problema da repetição e da verdade, Husserl com o tema da filosofia como tarefa infinita ligada à história de nossa racionalidade. E, além dessas figuras filosóficas, percebemos todos os domínios de saber que Jean Hyppolite invocava ao redor de suas próprias questões: a psicanálise com a estranha lógica do

desejo, as matemáticas e a formalização do discurso, a teoria da informação e sua aplicação na análise do vivente, enfim, todos os domínios a partir dos quais se pode colocar a questão de uma lógica e de uma existência que não cessam de atar e desatar seus laços.

Penso que essa obra, articulada em alguns grandes livros, mas investida ainda mais em pesquisas, no ensino, em uma atenção perpétua, em um alerta e uma generosidade de todos os dias, em uma responsabilidade aparentemente administrativa e pedagógica (quer dizer, na realidade, duplamente política), cruzou, formulou os problemas os mais fundamentais de nossa época. Somos muitos os seus infinitamente devedores.

É porque tomei dele, sem dúvida, o sentido e a possibilidade do que faço, é porque muitas vezes ele me esclareceu quando eu tentava às cegas, que eu quis situar meu trabalho sob seu signo e terminar, evocando-o, a apresentação de meus projetos. É em sua direção, em direção a essa falta —

em que experimento ao mesmo tempo sua ausência e minha própria carência — que se cruzam as questões que me coloco agora.

Visto que lhe devo tanto, compreendo que a escolha que vocês fizeram convidando-me a ensinar aqui é, em boa parte, uma homenagem que lhe prestaram; sou-lhes profundamente reconhecido pela honra que me dispensaram, mas não lhes sou menos grato pelo que cabe a ele nesta escolha. Se não me sinto à altura de sucedê-lo, sei, em contrapartida, que se essa felicidade nos fosse dada, eu seria, esta tarde, encorajado por sua indulgência.

E compreendo melhor porque eu sentia tanta dificuldade em começar, há pouco. Sei bem, agora, qual era a voz que eu gostaria que me precedesse, me carregasse, me convidasse a falar e habitasse meu próprio discurso. Sei o que havia de tão temível em tomar a palavra, pois eu a tomava neste lugar de onde o ouvi e onde ele não mais está para escutar-me.